Cuviosul Paisie Velicikovscki la Academia Duhovnicească de la Kiev. Semnificaţiile unui gest

Arhim. Drd. Damaschin LUCHIAN[*]

Rezumat:

Articolul expune motivele înființării și specificitatea învățământului din cadrul Academiei Duhovnicești din Kiev, insistând pentru înțelegerea nuanțată a beneficiilor/pericolelor determinate de modelele occidentale luate ca surse de inspirație. Sunt prezentate apoi aspecte din timpul anilor de studiu ai Cuviosului Paisie de la Neamț și sunt analizate motivele invocate de către acesta pentru părăsirea învățământului teologic kievean, propriile mărturii ca și activitatea sa ulterioară proiectându-l ca un adevărat profet al necesității recursului la moștenirea patristică pentru o teologie ortodoxă veritabilă. Ultima parte a materialului analizează modul receptării în teologia academică a programului de înnoire neopatristică, precum și evidențierea actualității altor surse inspiraționale de care dispune Răsăritul, în efortul articulării unei teologii fidele Tradiției și receptivă la provocările contemporane.

Keywords:

*Sfântul Paisie Velicikovscki, Academia Kieveană, George Florovsky, teologie neopatristic*ă*, teologie ortodoxă contemporană*

Revalorificată cu ocazia împlinirii a 400 de ani de fiinţare a Academiei Duhovniceşti de la Kiev (1615-2015), icoana soborului tuturor sfinţilor care au beneficiat de o experienţă educaţional-teologică în această instituţie de învăţământ conţine nume de marcă ale teologiei şi spiritualităţii răsăritene, printre care şi pe cel căruia i-a fost alăturată caracterizarea definitorie de „omul din spatele

[*] Arhim. Damaschin Luchian, doctorand al Facultăţii de Teologie „Andrei Şaguna" din cadrul Universităţii „Lucian Blaga" din Sibiu, România.

Filocaliei"[1], deopotrivă revendicat de cultura şi spiritualitatea slavă şi de cea românească: Sfântul Cuvios Paisie cel Mare (Velicikovski) de la Neamţ. Anterior, numele şi viaţa lui au constituit conţinutul unuia dintre cele zece medalioane de sfinţi[2] care îşi leagă numele de Academia Kieveană, consideraţi a fi reprezentativi pentru ilustrarea contribuţiei aduse de către aceasta în formarea unor personalităţi care vor îmbogăţi apoi calendarul ortodox.

Episodul kievean al vieţii stareţului Paisie este menționat în majoritatea biografiilor sau articolelor dedicate Sfântului Paisie[3], cu accente evaluative mai intense ori mai moderate, în funcţie de obiectivul propus de unul sau altul dintre autori. Studiul de faţă îşi propune o prezentare mai în detaliu a acestui punct biografic paisian, precum şi a semnificaţiilor atitudinii sale faţă de studiile (laice şi teologice), aşa cum se desfăşurau ele atunci, îndeosebi raportate la evenimentele ulterioare ale vieţii stareţului, pe de o parte, şi la cursul pe care l-a urmat, până în zilele noastre, învăţământul teologic în spaţiul ortodox, pe de altă parte.

Academia de la Kiev. Intenţie şi rezultat

Când Paisie Velicikovski îşi desfăşoară studiile la Academia Duhovnicească de la Kiev, această instituţie avea deja o vechime de mai bine de un secol. Bazele au fost puse în anul 1631 (după alţii, 1632) de către tânărul arhimandrit Petru Movilă, viitorul mitropolit al Kievului (1633-1646), pe atunci stareţ al Lavrei Pecerska, unde a şi funcţionat iniţial, pentru a se muta mai apoi la mănăstirea Bratski. Rădăcinile însă sunt mai adânci, mergând până în anul 1615, când a luat fiinţă o şcoală a aşa-numitelor „frăţii ortodoxe" în Mănăstirea Teofaniei (Botezului), tot din Kiev, cu care colegiul, de fapt, a fuzionat. Nivelul Academiei Movilene era foarte ridicat în epocă: programa de studii era deosebit de bogată, rectorii şi profesorii erau recrutaţi dintre monahii cărturari sau tineri trimişi la studii, fiind temenic pregătiţi, colegiul poseda o bibliotecă foarte vastă, astfel încât se consideră că acest colegiu movilean din Kiev (*Collegium Kijovense Mohileanum*), devenit, în 1701, Academie, este cel mai vechi aşezământ superior la slavii ortodocşi[4].

---

[1] *Blessed Paisius Velicichkovsky, the man behind The Philokalia. His Life by Schemamonk Metrophanes*, translated by Serafim Rose, St. Paisius Abbey Press, Forestville, California, 1994, citat la Diac. Ioan I. Ică jr, „Posteritatea românească a paisianismului și dilemele ei", în *Autobiografia şi Vieţile unui stareţ urmate de Aşezăminte şi alte texte,* ediția a II-a, Studiu introductiv P. Elia Citterio, Ediţie îngrijită şi prefaţată de diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 76.

[2] *Desiati sviatîh Kievo-Moghileanskoi Akademii*, Kiiv, 2002, p. 65-70.

[3] O bibliografie consistentă, cu 86 de studii în rusă şi ucraineană, şi 96 în alte limbi (greacă, engleză, italiană, franceză, polonă, română), poate fi găsită la adresa: http://paisius-niamets.orthodoxy.ru/biblio.html (pagină accesată la 17.11.2015).

[4] Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol. II, ediția a 3-a, Ed. Trinitas, Iași, 2006, p. 32.

Două au fost principalele convingeri ale lui Petru Movilă care au stat la baza întemeierii colegiului, parte a activităţii sale culturale şi misionare. În primul rând, în contextul propagandei iezuite de atragere a ruşilor albi (bieloruşi) şi a ucrainenilor ortodocşi integraţi politic în Polonia catolică, mai ales după „unirea" de la Brest (1596), nevoia unei instituţii de învăţământ de nivel similar cu cel al vestitelor şi eruditelor colegii iezuite, se impunea de la sine pentru pregătirea temeinică, teologică și culturală, a clerului, în scopul apărării credinţei ortodoxe[5]. Această adevărată reformă intelectuală era și expresia convingerii lui Petru Movilă că numai introducerea umanismului occidental latin în Biserica Ortodoxă (în opinia lui, cultura slavă, şi chiar cea greacă, fiind irelevante momentului[6]) o punea „pe picior de egalitate" cu alte confesiuni creştine[7]. De altfel, alte surse de inspirație nu existau în Răsăritul ortodox în ceea ce privește învățământul teologic.

În al doilea rând, intenţiile lui Petru Movilă erau foarte generoase, deloc motivate de un prestigiu ori un profit personal. El avea convingerea că nu e suficientă doar o şcoală, fie ea şi adevărată universitate, în Kiev, că „opera" aceasta nu trebuie să se rezume doar într-un singur punct, ci se cere a fi răspândită, prin „filiale", aşa cum s-a şi întâmplat la Vinica, Krzemeniec, Liov şi, mai apoi, la Moscova. Mai mult, Petru Movilă n-a așteptat ca acesta să se întâmple natural, prin contaminare pozitivă, să zicem, ci a militat pentru aceasta, făcând *publicitate* colegiului, convins de necesitatea sa intrinsecă[8]. În acest context, este de amintit că și în Moldova a funcţionat, după modelul de la Kiev, Colegiul de la Iaşi (caracterul latin al acestuia fiind însă repede înlocuit de curentul grecesc), iar în Țara Românească, amprentele viziunii misionare de la Kiev s-au văzut în activitatea tipografică spri-

[5] *Ibidem*, p. 31.

[6] Silvestru Kossov, primul prefect al Academiei spunea direct: „Avem nevoie de latină pentru ca nimeni să nu ne spună „ruşi stupizi" [*gluapaia rus'*]. A studia greaca era rezonabil, dacă se studia în Grecia, nu în Polonia. Aici nimeni nu poate rezista fără latină – în tribunal, la întâlniri sau oriunde. *Graeca ad chorum, latina ad forum*". Recunoscând logica argumentației, Georges Florovsky merge însă la un nivel mai adânc, văzând aici nu numai „o problemă lingvistică", ci „un subiect de tradiţie şi de aşezământ cultural". Cf. Georges Florovsky, *Ways of Russian Theology*, part one, volume five, translated by Robert L. Nichols, 1979, p. 66. În timpul studiilor lui Paisie, folosirea latinei ca limbă de conversație era o adevărată lege, așa cum reiese din „Instrucțiunile Arhiepiscopului Rafail Zaborovschi către profesorii și studenții Academiei de Kiev": „sub riguroasa răspundere", toți studenții, dar mai ales profesorii, aveau datoria „să-şi pună ca lege, ca atât în şcolile colegiale, cât şi în internate, precum şi între ei şi cu învăţăceii să converseze totdeauna latineşte". Cf. Anexei la Protoiereul Serghie Cetfericov, *Paisie, Stareţul Mănăstirii Neamţului din Moldova. Viaţa, învăţătura şi influenţa lui asupra Bisericii Ortodoxe*, ediţia a II-a, Ed. Nemira, 2010, p. 451.

[7] P.P. Panaitescu, *Petru Movilă. Studii*, ediție îngrijită, postfață, note și comentarii de Ștefan S. Gorovei și Maria Magdalena Székely, Ed. Enciclopedică, București, 2006, p. 10-11.

[8] *Ibidem*, p. 13.

jinită de mitropolitul Petru Movilă, astfel intrând „în circuitul spiritual românesc valorile culturii occidentale și respectul pentru limba latină”[9].

În privinţa evaluării importanţei acestei Academii, nu există o unanimitate de percepţie, extremele pendulând între un rol providenţial pentru unii[10], opera lui Petru Movilă fiind o Renaștere „prin cultură”[11] a Bisericii Răsăritului, şi o catastrofă pentru alţii, porta-vocea acestora fiind ridicată mai ales de părintele Georges Florovsky[12].

Pentru Florovsky, activitatea lui Petru Movilă a fost o poartă de intrare a ideilor occidentale (de nuanță catolică sau protestantă) în spațiul ortodox. Academia de la Kiev poate fi considerată „o pauză totală cu tradiţiile şcolilor din Rusia de Vest”, învățământul kievean fiind impregnat de scolasticism, e drept, nu cel al Evului Mediu, ci de „un neo-scolasticism sau pseudo-scolasticism al Sinodului din Trent”[13]. Deși prin această instituție de învățământ, dar și prin alte aspecte ale activității culturale, liturgice și misionare ale mitropolitului Petru Movilă s-a realizat „prima întâlnire cu Occidentul”, aceasta nu a fost o întâlnire liberă, căci s-a sfârșit „în captivitate”. S-a realizat, e adevărat, o școală, dar „teologia a fost smulsă din rădăcinile ei vii” și „o schismă răuvoitoare s-a interpus între viaţă şi gândire”[14]. Absolvenții școlii de la Kiev au învăţat „teologia barocă a Epocii Contrareformei”, și, ca atare, „au fost cu greu iniţiaţi în moştenirea estului ortodox”[15]. În viziunea critică a lui Florovsky, „aura potopului a planat peste toată mişcarea, căci a cuprins un «pseudomorfism» al conştiinţei religioase a Rusiei, o «pseudomorfoză» a gândirii ortodoxe”[16]. Pentru el, moştenirea lui Petru Movilă „este una ambiguă”: chiar dacă, sub Movilă, Biserica Ortodoxă a ieșit din dezorientarea și lipsa de organizare în care a căzut mai ales după episodul unirii de la Brest, totuși „Biserica care a ieşit din această ispită nu a mai fost aceeaşi”, ci cu „un duh nou şi străin, duhul latin din toate”. Mai grav, Florovsky consideră că „toxina «internă»

---

[9] Mitropolitul Nestor Vornicescu, „Sfântul Petru Movilă. Monografie hagiografică”, în volumul colectiv *Sinodul de la Iași și Sf. Petru Movilă 1642-2002*, Ed. Trinitas, Iași, 2002, p. 148. Panaitescu consideră însă că, deși „școala de la Kiev a dăruit românilor (...) gustul unei mai bune instruiri și o oarecare educație teologică” însă „temelia acestei școli, ideea de *Ortodoxie latină* (s.n.) nu a putut pătrunde la ei”. Cf. P.P. Panaitescu, *Petru Movilă. Studii*, p. 66.

[10] Natalia Iakovenko, „Învățământul latin și «umanismul» școlar în Ucraina la sfârșitul secolului al XVI-lea-jumătatea secolului al XVII”, în *Duhovna Spadchina Kiivskoi Russi* , nr. 1, Odessa, 1997, p. 5-16.

[11] P.P. Panaitescu, „Petru Movilă şi românii”, în *Movileștii. Istorie și spiritualitate românească*, vol. I „Casa noastră movilească”, Sfânta Mănăstire Sucevița, 2006, p. 143.

[12] Georges Florovsky, *op. cit.*, îndeosebi p. 64-85.

[13] *Ibidem*, p. 78-79.

[14] *Ibidem*, p. 85.

[15] *Ibidem*, p. 78.

[16] *Ibidem*, p. 85.

a lui Movilă" este mai periculoasă chiar decât uniația, căreia i se putea rezista, pe când „cripto-romantismul lui Movilă a pătruns tăcut şi imperceptibil, cu aproape fără nici o rezistenţă"[17].

Deși autor al celei mai importante istorii critice a teologiei ruse, și cu merite deosebite în ceea ce a însemnat renașterea „neopatristică" în teologia ortodoxă contemporană, atitudinea radicală a lui Florovsky a fost supusă unor atente nuanțări și chiar sancționări de către autori precum Frank E. Sysyn[18] sau Paul Gavrilyk[19]. Ambii, de pildă, au văzut în demersul florovskian o eroare de inadecvare perceptivă, în sensul proiectării realităților viitoare ale dominației politice și culturale rusești în Ucraina peste perioada veche a istoriei ucrainene din veacurile XVI-XVIII, aflată în sferă de influență poloneză, el folosind, necritic, doar considerațiile unui istoric rus, Nicolae Karamzin (1766-1826). Florovsky nu a văzut Ucraina decât sub o hegemonie, culturală și spirituală, rusească. După cum se vede și din însuși titlul principalei sale lucrări, „Căile Teologiei Ruse" (*Puti russkogo blagolsoviia*), s-a observat că el „a refuzat să creadă că există și «Căile Teologiei Ucrainene»". Lucrarea a fost scrisă în 1937, după ce a avut loc revoluția națională ucraineană și renașterea Bisericii Ortodoxe Ucrainene, astfel încât „unele opinii despre Petru Movilă și despre influența sa viitoare dăunătoare pot fi văzute ca o condamnare a ortodoxiei ucrainene și a mișcării naționale ucrainene", cu care nu a rezonat deloc părintele Florovsky[20]. Contextul istoric al perioadei trebuie așadar reevaluat, în acest sens dihotomia rigidă a lui Florovsky între „est" şi „vest" fiind anacronică şi nejustificată istoric.

S-au subliniat, de asemenea, și atuu-rile unui asemenea contact dintre Răsărit și Apus. „Scolastica" occidentală, cu toate minusurile ei, obliga la o gândire clară și echilibrată[21] și îi va incita pe teologii ortodocși de mai târziu să folosească „tot ceea ce gândirea occidentală putea avea mai bun", o folosire deci în atitudine nici de intimidare, nici de dispreț, așa născându-se, în realitate, „spiritul academic"[22].

---

[17] *Ibidem*, p. 72.

[18] Frank E. Sysyn, „Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views an Seventeenth-Century Ukrainean Culture", în *Harvard Ukrainean Studies*, volume 8, number 1/2 (june 1984), p. 155-187. Întregul volum este dedicat comemorării a 350 de ani de la fondarea Academiei Movilene Kievene, luându-se ca dată de referință anul 1632.

[19] Paul Gavrilyk, *Kyiv Theological Tradition in Georges Florovsky's Ways of Russian Theology: A Critical Assessment*, International Symposium of the Ukrainian Orthodox Church of Canada, St. Michael's College, University of Toronto, Toronto, Canada, 8-10 May 2014.

[20] Frank E. Sysyn, *art. cit.*, p. 169.

[21] Deși înflorirea viitoare a teologiei ruse a umbrit oarecum rădăcinile kievene ale tradiției teologice în acest spațiu, s-a afirmat răspicat că „ortodocșii ucraineni și ortodocșii ruși au învățat să gândească, prima dată, teologic și academic, la Kiev". James Cracraft, „Theology at the Kiev Academy during its Golden Age", în *Harvard Ukrainean Studies*, p. 80.

[22] A. Kniazeff, *L'Institute Saint-Serge: De l'Académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui*, Paris, 1974, p. 14. Teofan Procopovici, rector al Academiei (1710-1716) cu două

A fost chiar apreciat spiritul deschis al teologilor kieveni[23] care nu au fost atât de dominați de tomism, de pildă, așa cum au fost acuzați de către contemporani ori de către post-evaluatori, uneori din ignoranță, alteori ca reacție în parte explicabilă față de idei inovative părute periculoase, ci au și condamnat ferm erori ale teologiei catolice (de exemplu, *Filioque*).

Petru Movilă a fost crescut într-o atitudine de largă toleranță, trăsătură, de altfel, a mai multor membri ai familiei Movileștilor[24], astfel încât nu credem că putem citi în simpatia lui față de cultura occidentală un semn al cochetării sale cu catolicismul[25]. Dimpotrivă, putem vedea aici un mijloc de apărare a credinței, e drept, într-o manieră originală: cultura occidentală însemna pentru el „o armă pe care o împrumuta de la acesta [catolicism], pentru a-i putea rezista”[26]. Acuzat pe nedrept de cripto-catolicism, Petru Movilă privea, de fapt, colegiile nu doar ca așezăminte de instruire, ci inclusiv ca centre de propagare a credinței ortodoxe[27]. De caracterul ortodoxiei vieții și activității sale dau apoi mărturie cel puțin două lucrări: *Lithos sau Piatră din praștia adevărului al Sfintei Biserici ortodoxe ucrainene*[28] și *Mărturisirea de credință*, considerată a treia din Ortodoxie[29] și cea care a pregătit, de fapt, „apariția gândirii teologice ortodoxe moderne”[30].

---

decenii înainte de stadiul kievean al educației paisiene, arăta care ar trebui să fie atitudinea față de teologia apuseană: „un profesor de teologie se poate folosi de autorii de alte credințe, el nu trebuie să îi imite și să dea credință celor ce ei spun, ci doar să accepte felul în care ei folosesc argumentele din Sfânta Scriptură și din Părinți”; dar nici aceste argumente nu trebuie luate fără a le examina mai înaine, ci „profesorul de teologie nu trebuie să le predea în felul în care ei le expun, ci în felul în care el le înțelege”. Citat la James Cracraft, *art. cit.*, p. 77.

23 James Cracraft, *art. cit.*, p. 75.

24 Ștefan S. Gorovei, „Petru Movilă. Contribuții”, în *Movileștii. Istorie și spiritualitate românească*, p.167.

25 Georges Florovsky își punea întrebarea dacă în caracterul „enigmatic și ciudat” al lui Petru Movilă putem vedea „un campion sincer al ortodoxiei sau un ierarh manipulativ de geniu”, Cf. Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 64. Și în epocă există mai multe mărturii ale confuziei pricinuite de vizionarismul lui Petru Movilă. De pildă, mitropolitul Meletie Smotrițki, trecut la uniație, îl socotea pe Petru Movilă „ușor de captat pentru unire”. Cf. Irineu, Mitropolitul Moldovei, „Petru Movilă și Sinodul de la Iași”, în *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, 18 (1942), nr. 10-12, p. 486.

26 P.P. Panaitescu, *Petru Movilă. Studii*, p. 11.

27 *Idem*, *L'Influence de l'oeuvre de Pierre Moghila, archevêque de Kiev dans les Principautés Roumanines*, Paris, 1926, p. 8-9, citat de autor în studiul său, „Petru Movilă și românii”, p. 143.

28 Detalii la Pr. Prof. dr. Mircea Păcurariu, *op. cit.*, p. 33-34.

29 Pr. Ion Vicovan, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, volumul I, Ed. Trinitas, Iași. 2002, p. 217. Ambele lucrări menționate sunt și ele grav amendate ca impregnate de „latinism” de către Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 71, 75-78.

30 Pr. Prof. Ioan Ică sr, „Mărturisirea de credință a lui Mitrofan Critopulos. Însemnătatea ei istorică, dogmatică și ecumenistă”, în *Mitropolia Ardealului*, 18 (1973), nr. 3-4, p. 218.

Cuviosul Paisie, student al Academiei din Kiev

Anii în care Paisie își face studiile sale la Kiev (1735-1739) coincid cu perioada de apogeu a Academiei (identificată de specialiști cu întreaga primă jumătate a secolului al XVIII-lea[31]). Un ciclu complet de studiu se întindea acum pe 12 ani și se împărțea în opt clase. Primele patru erau clasele de gramatică (la care se învățau limbile slavă veche bisericească, polonă, latină și greacă), urma clasa de poetică (arta versificației) și clasa de retorică (teoria și practica artei oratorice). Clasele terminale erau cea de filosofie (unde se studiau bazele logicii și dialecticii, dar și științe naturale, precum fizica, matematica, astronomia, zoologia) și cea de teologie, la aceasta din urmă intrând, de regulă, doar cei dornici să devină preoți, cei care optau pentru o carieră laică absolvind doar clasa de filosofie. La clasa de teologie se studia teologia dogmatică și morală, istoria bisericii, hermeneutica și calculul datei pascale. De-a lungul anului școlar, în fiecare zi (în afară de duminici și sărbători) și la fiecare clasă erau predate câte opt lecții, fiecare întinzându-se pe șaizeci de minute. Orele începeau la opt dimineața și se terminau la șase seara, la prânz fiind o pauză de masă de două ore. La clasele de filosofie și teologie exista tradiția de a se organiza dezbateri, la care puteau participa numai studenții cei mai buni, și, în plus, studenții-teologi aveau datoria să susțină predici în bisericile mănăstirii[32].

Paisie a beneficiat de studiu într-o clădire relativ recent construită (1703-1704), numită Mazepin (a se vedea *fig*. 2), la început cu un singur nivel, împărțită în șase clase și trei coridoare, căreia i se va adăuga un nou etaj și, în partea estică, o biserică-paraclis, cu hramul Buna Vestire, sfințită de mitropolitul Kievului Rafail Zaborovski (1731-1747) în 1740[33]. Nu avem informații unde a locuit Paisie în timpul anilor de studiu (el amintește de o gazdă, dar, așa cum se va vedea, într-un context excepţional al vieții de student). Se ştie că o parte dintre studenți erau cazați în căminul construit pe teritoriul mănăstirii în anul 1719, restul locuind pe lângă diferite biserici, unde participau la sfintele slujbe, dar îi și învățau pe copii în școlile din parohii, pentru aceste servicii primind nu numai locuința, ci și masa și o mică remunerație[34]. Rectorii Academiei în timpul studi-

[31] B.B. Bureza, *Kievskaia Duhovnaia Akademia i Seminaria. 20 – letiu vozrojdenia posfeșiaitsa*, Kiev, 2009, p. 18.

[32] Existau și clase opționale, unde se înscriau cei care doreau să studieze algebra, geometria, optica, hidrostatica, arhitectura civilă și militară, mecanica, geografia, noile limbi europene, pictura și o serie de alte discipline, astfel încât, în secolul al XVIII-lea, la Academia Kievo-Movileană, erau studiate în jur de treizeci de materii. Cf. *Ibidem*, p. 18-19.

[33] *Ibidem*, p. 20. La data sfințirii (1 noiembrie 1740), Petru/Paisie nu mai era student la Academie.

[34] *Ibidem*, p. 20-21.

ilor lui Paisie au fost Ambrozie Dubnevici (1731-1737)[35] și Silvestru Dumnețkii (1737-1740)[36].

Exigențele învățământului de la Academia Duhovnicească din Kiev arată seriozitatea cu care era privit actul formativ. Porfesorilor li se cerea să fie ei înșiși „pilde înalte de credinţă în Dumnezeu şi de deosebită dragoste, de modestie şi delicateţă, de bună creştere şi cultură"[37], să uzeze de mijloacele cele mai eficace în procesul didactic „mai mult decât să se mândrească cu mintea lor", iar după cursuri să fie în fruntea elevilor la rugăciunea de mulțumire adusă în biserică. Corectitudinea în notare era necesară pentru a nu se promova „cei nevrednici", pentru că, în caz contrar, „unii vor pierde plăcerea de a învăţa, iar alţii se vor afunda din ce în ce mai mult în lene"; cei merituoși erau răsplătiți, iar cei „leneşi şi nesupuşi" erau avertizați și chiar excluși din învățământ „ca astfel Academia să-și aibă renume atât prin cantitatea, cât și prin calitatea de studenți"[38].

Exista obligativitatea prezenței integrale la cursuri, precum și la festivitățile academice, orice absenţă nemotivată fiind pedepsită. Ordinea intrării la ore era reglementată prin sunarea clopoțelului: la prima sunare studenţii intrau fiecare în clasa sa, la a doua se așezau în bănci, la a treia sunare intrau profesorii „primelor două şcoli" (ciclul inferior), iar după a patra, profesorii de poezie și retorică. Cei din clasele inferioare erau datori cu respect față de colegii mai mari, însă să nu se supună „la lucru necinstit". Orice altercație între studenții Academiei sau între aceștia și cei din afara acestei școli trebuia rezolvată de superiori (nici un student nu era îndreptățit să „se răzbune singur pentru ofensă, ci să aştepte satisfacţie de la autoritatea în drept")[39]. Erau interzise folosirea armelor de foc, alegerea unei gazde rău famate, „hoinăreala" noaptea, participarea la evenimente unde aveau loc „lupte de gladiatori sau cu pumnul", pentru recreere permițându-se cântarea la instrumente muzicale „cuviincioase pentru student"[40].

---

[35] Fost elev al acestei şcoli, va preda mai întâi la ciclul inferior, apoi va fi profesor de filozofie și de teologie, în timpul lui fiind efectuate mai multe lucrări edilitare la Academie. A fost coordonatorul *Codexului* ucrainean de legi, la care au lucrat peste 70 de persoane, toți absolvenți ai Academiei. În 1742 va ajunge episcop de Cernigov și Novgorod și va înființa colegii pentru formarea viitorilor preoți, după modelul celui kievean. Pentru întreținerea lor a introdus un impozit special la mănăstiri. Detalii biografice la X.I. Hijniak, *Rektori Kievo-Moghilianskoi Akademii 1615-1817 r.r.*, Kiev, Videvnicii dim «KM Akademia», 2002, p. 132-134.

[36] S-a remarcat ca foarte bun administrator al Academiei. A militat pentru restituirea privilegiilor vechi acordate Bisericii Ucrainene, precum și pentru recunoaşterea drepturilor academice ale profesorilor atestate anterior de diplomele țariste (1691, 1701). Cf. *Ibidem,* p. 136.

[37] „Instrucțiunile Arhiepiscopului Rafail Zaborovschi către profesorii și studenții Academiei de Kiev", anexă la Protoiereul Serghie Cetfericov, *op. cit.*, p. 449.

[38] *Ibidem*, p. 450-452.

[39] *Ibidem*, p. 450-451.

[40] *Ibidem*, p. 453-454.

Instrucțiunile publice din Academie priveau și aspectul spiritual al vieții de internat. Însoțiți de profesori și supraveghetori, studenții „sunt obligaţi să viziteze (...) toate rugăciunile şi slujbele bisericeşti şi mai ales sfânta Liturghie", să se spovedească și să se împărtășească câte o dată în fiecare post, iar în Postul Mare de două ori, „după vechea datină şi cu pregătirea şi pocăinţa trebuitoare"[41].

Circumstanţele ajungerii Cuviosului Paisie la Academia Duhovnicească din Kiev, evenimentele extra-şcolare, dar mai ales simţămintele sale din această perioadă ne sunt relatate de el însuşi, în *Autobiografia* sa[42]. Rămas orfan de tată de la patru ani, şi apoi murind şi singurul frate pe care îl mai avea, pentru a nu se stinge o veche tradiţie a familiei, caracterizată printr-o continuitate în slujirea preoţească la Catedrala Adormirea Maicii Domnului din Poltava, tânărul Petru (cum a fost numit în botez) este propus de comunitate pentru a sluji la această biserică, urmându-i, astfel, străbunicului (Simeon), bunicului (Luca), tatălui (Ioan) şi fratelui (tot Ioan). În acest sens, Petru este prezentat de mama sa şi de unchiul său, mitropolitului Rafail Zaborovski, care, odată cu binecuvântarea de a fi „moştenitorul" la această catedrală, „i-a poruncit" mamei lui Petru să-l trimită „la învăţătura din afară [liceul clasic de] la şcoala de la Kiev"[43]. Aceasta se întâmpla în anul 1735, când Petru încă nu avea împliniţi 13 ani. Primii trei ani de şcoală au fost deosebit de rodnici, Petru învăţând cu sârg „ştiinţa gramaticii", el revenind acasă doar pentru două luni, în perioada verii (la 15 iulie se terminau cursurile şi reîncepeau în toamnă), în vacanţă continuând să citească Sfânta Scriptură şi cărţi patristice disponibile acelei vremi, rămase de la fratele său mai mare sau împrumutate de la biserică (în *Autobiografie* sunt menţionate *Vieţile Sfinţilor*, lucrări ale Sfântului Efrem Sirul, Sfântul Dorotei din Gaza, *Mărgăritarul* Sfântului Ioan Gură de Aur[44]). Anul al patrulea a fost mai dificil, în sensul că dispoziţia lăuntrică pentru studiu nu mai era aceeaşi („urmam învăţătura de la şcoală doar din obişnuinţă fără a avea niciun folos"[45]), deşi Petru a fost un elev silitor şi în acest, ultim pentru el, an de studiu.

---

[41] *Ibidem*, p. 449-450.

[42] *Autobiografia unui stareţ*, traducere de dr. Elena Linţa, diortosită prin confruntare cu originalul şi cu traducerile italiană şi americană de diac. Ioan I. Ică jr, în Cuviosul Paisie de la Neamţ Velicikovski, *Autobiografia şi Vieţile unui stareţ urmate de Aşezăminte şi alte texte*, p. 87-196. Semnalat încă de la începutul secolului al XX-lea, de către Aleksandr Iaţimirski, textul manuscrisului slavon nu a fost publicat integral decât în 1986 (de către Antonios-Aimilianos N. Tachiaos). *Autobiografia* Stareţului Paisie a fost tradusă în italiană (1988), franceză (1991), americană (1989), iar în română, deşi existentă în manuscris încă de la mijlocul anilor 1980 (deci prima într-o versiune modernă), va deveni literă tipărită în 1996. Cf. P. Elia Citterio, „Un stareț și autobiografia lui", Studiu introductiv la ediția de mai sus, p. 45, şi nota 73.

[43] *Autobiografia*, p. 90-91.

[44] *Ibidem*, p. 90.

[45] *Ibidem*, p. 109.

Motivaţia principală pe care a invocat-o Petru pentru scăderea entuziasmului vizavi de studiu este înclinaţia sa tot mai puternică spre viaţa monahală: „în sufletul meu crescuse mai puternică dorinţa după vieţuirea călugărească şi nu-mi mai dădea pace să rămân la învăţătură, ci mă zorea să mă lepăd cât mai degrab cu putinţă de lume"[46]. Aplecarea acestui copil delicat spre monahism este mult mai precoce, înainte de vârsta de zece ani, fiind sporită de lecturile din casa părintească, mai apoi, la Kiev, luând un avânt şi mai mare în ambianţa unor aşezăminte monahale din împrejurimi, pe care le vizitează şi de care rămâne marcat. Astfel, în iarna anului trei de studiu pentru Petru, doi dintre colegii săi de şcoală au ales să se facă monahi în schitul Kitaev, din proximitatea Kievului, dependent canonic de Lavra Peşterilor. O vizită de trei zile la aceştia i-a favorizat un contact direct cu amănunte ale programului monastic, de data aceasta nu doar din citirile personale, ci „pe viu": atmosfera lecturilor comune din trapeză (din Sfântul Efrem Sirul) după Pavecerniţă, slujba Utreniei noaptea, urmată de Liturghia tot nocturnă (nu matinală), acceptarea la masa de obşte, prin bunăvoinţa egumenului Kitaevului, în persoana ieroschimonahului Theodosie, smerenia celor doi colegi novici care, având ascultarea la trapeză, au stat în picioare gata spre slujire, ultimele discuţii cu aceştia în privinţa frumuseţii vieţii monahale, toate i-au întărit convingerea de a grăbi pasul spre monahism. Reluând şcoala („dar fără orice sârguinţă, numai aşa din obişnuinţă"[47]), după terminarea studiilor nu se mai întoarce în vacanţa de vară la Poltava, ci rămâne în gazdă la o văduvă bătrână din sudul Kievului, ceea ce i-a oferit posibilitatea să se închine mai des la bisericile kievene Sfânta Sofia, Sfântul Arhanghel Mihail şi mai ales la Lavra Peşterilor (îndeosebi la Liturghia de duminică şi din sărbători, uneori chiar rămânând peste noapte în una din peşteri).

Vara de după anul trei de studiu i-a permis o nouă vizită la schitul Kitaev, precum şi o tentativă de intrare în monahism în acest locaş monahal, nefinalizată însă datorită discernământului egumenului Theodosie, care l-a supus anterior unei probe de ascultare necondiţionată (la care Petru a eşuat, dar a primit o lecţie minunată), care a prevăzut tulburarea ce s-ar fi ivit datorită împotrivirii mamei sale, dar care nu i-a tăiat elanul tânărului de 16 ani, ci l-a îndemnat să-şi găsească un loc mai potrivit[48].

În lunile septembrie-ianuarie din noul an de studii, Petru/Paisie nu a frecventat şcoala, fapt remarcat de un concitadin, şi el student la Academie, care l-a „denunţat" Cuviosului Silvestru Kuleabţ (a se vedea *fig*. 3), „pe atunci mai mare peste şcoli" în faţa căruia, deşi sfios din fire, Petru expune motivele sale de re-

[46] *Ibidem*, p. 93.
[47] *Ibidem*, p. 95.
[48] *Ibidem*, p. 99-105.

nunţare la „învăţătura din afară [a clasicilor antici]". Primul motiv invocat este intenţia nestrămutată de a se face monah, şi dorinţa împlinirii cât mai repede cu putinţă a acestui gând de teama ceasului „neştiut al morţii". Al doilea motiv îl reprezintă folosirea ca bază pentru studiul clasic nu a unor texte din „cuvintele de-Dumnezeu-purtătorilor dascăli ai Sfintei Biserici, care au fost învăţaţi înţelegerea duhovnicească de către Preasfântul Duh", ci a unor texte ale filozofilor antici, precum Aristotel, Cicero, Platon, existând pericolul de cădere în „stricăciunea minţii" (prin precocitatea contactului cu mitologia greacă). În fine, exemplele negative ale unor persoane din cinul monahal care au urmat şi ele aceste studii (şi care „trăiesc ca nişte demnitari mireni, în mare cinste şi slavă şi în toată tihna trupească, îmbrăcându-se în haine scumpe, umblând cu cai aleşi, de rasă şi în trăsuri minunate") îi provoacă lui Petru teama de a nu ajunge asemenea lor, şi chiar mai rău. Argumentul prefectului (care doar peste un an va ajunge rector al Academiei) pentru continuarea studiilor este că acest contact cu clasicii va fi înţeles ca important pentru teologie mai ales în ciclul superior, primii patru ani fiind rezervaţi doar gramaticii, teologia propriu-zisă urmând a fi studiată după acest prim nivel şi după elementele de retorică (2 ani) şi filozofie (2 ani). Neconvins, Petru este ameninţat cu bătaia, de frica acesteia terminând totuşi anul al patrulea la Academia kieveană[49].

În vacanţa de vară, după o lipsă de doi ani, Petru îşi revede mama la Poltava, căreia îi comunică intenţia, de altfel bănuită de mamă, de a intra în monahism. Mişcat de reacţia ei emoţională, Petru încearcă să o liniştească, la sfatul duhovnicului său, arătând printre altele, de dragul ei, şi binefacerile şcolii teologice pentru un viitor preot: „va trebui să suport să merg la şcoală până la încheierea învăţăturii ca să nu fiu ca ultimul neştiutor, neputând să spun şi eu o vorbă poporului creştin"[50]. În paralel, însă, face pregătiri împreună cu un prieten şi coleg de şcoală, tot din Poltava, Dimitrie, care avea aceeaşi dorinţă de a fi monah, ca după plecarea la Kiev să părăsească ţara pentru a nu avea piedică în împlinirea gândului. Reţinut câteva zile de o boală, şi însărcinându-l pe Dimitrie cu aranjarea lucrurilor în Kiev, Petru va porni mai târziu de la Poltava, fiind însă dezamăgit să constate că prietenul său şovăie în hotărârea comună luată, şi, astfel, el hotărăşte să îşi urmeze singur calea. Ajuns în Kiev, face o călătorie primejdioasă pe apă până la Cernigov, unde se afla atunci duhovnicul său din timpul studiilor, ieroschimonahul Pahomie, care îl sfătuieşte să opteze pentru o mănăstire dincolo de graniţă[51], Liubeţki, unde va fi şi primit

[49] *Ibidem*, p. 106-109.

[50] *Ibidem*, p. 112.

[51] Ucraina Răsăriteană, cu centrul la Kiev, a fost anexată Rusiei din anul 1667, la capătul unor lungi ostilități ruso-polone. Cf. Nicolae Chifăr, „Sinodul de la Iași în contextul politico-religios din prima jumătate a secolului al XVII-lea", în *Studii istorice*, Ed. Universității „Lucian Blaga", Sibiu, 2005, p. 62.

ca frate, începând astfel sinuosul drum monahal pentru Petru/Paisie[52], şi, implicit, sfârşitul definitiv al studiilor sale la Academia Duhovnicească din Kiev.

Gestul lui Paisie de a părăsi şcoala teologică ar părea uşor de evaluat, ţinând cont de propriile lui mărturii, ca fiind expresia unei reacţii faţă de „ne-duhovnicia" metodei de învăţământ şi condiţia de a-şi urma fără întârziere chemarea spre monahism. Se impun câteva nuanţe şi precizări pentru o imagine cât mai cuprinzătoare a mentalităţii epocii, a tiparelor umane existente la Academia din Kiev, şi a semnificaţiilor mai profunde ale unor atitudini susceptibile de a fi rapid catalogate.

Paisie îşi scrie *Autobiografia* la mulţi ani după evenimentele de la Kiev, deci cu mintea unui matur, trecut prin multe experienţe ascetice (mai ales la Athos şi în Ţările Române) şi cunoscător de acum al importanţei decisive a literaturii patristice filocalice pentru monahism îndeosebi, dar şi pentru teologi (el este mai rezervat în a recomanda *Filocalia* mirenilor), literatură puţin cunoscută în anii studiilor sale la Kiev. Aversiunea sa faţă de caracterul arid, impregnat de scolasticismul de inspiraţie catolică, al şcolii movilene este exprimată cu ochii şi expresiile unui cunoscător de acum nu doar al monahismului kievean, ci şi al derapajelor din alte obşti ucrainene, pe care le-a cunoscut nemijlocit, al minusului pe care îl reprezintă lipsa contactului cu literatura părinţilor neptici chiar în Athos, realităţi care, în clipa când îşi scrie *Autobiografia*, îi întăresc convingerile exprimate atunci (în 1739) în faţa superiorului de studii. Aceasta nu înseamnă că tânărul Petru s-ar fi „folosit" de argumentele împotriva stilului educaţional kievean doar pentru a-şi justifica o ieşire din planul de învăţământ pentru monahism. El a resimţit, într-un mod empiric, inadecvarea unor mijloace educaţionale străine de duhul propriu al Răsăritului ortodox, vârsta tânără fiind dublată la Paisie şi de o „coacere" duhovnicească a minţii şi viziunii sale privind viaţa duhovnicească[53], educaţia şi monahismul. Însă rămâne real faptul că principala motivaţie pentru opţiunea stareţului Paisie de a abandona studiile a fost năzuinţa după viaţă monahală, pe care o dorea împlinită

---

[52] Un calcul-sinteză al peregrinărilor monahului Paisie ar arăta în acest fel: 2 ani la Liubeţki, Medvedovschi, Lavra Peşterilor şi unele schituri ucrainene (1740-1742); 17 ani la Sfântul Munte Athos, la câteva chilii, o încercare la Simonos-Petra şi apoi la Schitul Sf. Prooroc Ilie al Mănăstirii Pantrocrator (1746-1763); 35 de ani în Ţările Române: 4 ani în schiturile Dălhăuţi, Trăisteni, Cârnu şi Poiana Mărului, din ţinuturile Buzăului şi Vrancei, cu o scurtă trecere la Vorona şi Neamţ în Moldova (1742-1746), şi, după *intermezzo*-ul athonit, 12 ani la Dragomirna (1763-1775), 4 ani la Secu (1775-1779) şi ultimii 15 ani de monahism, din cei peste 50, la Neamţ (1779-1794). Cf. Diacon Prof. Ioan Ivan, „Introducere" la *Viaţa Cuviosului Paisie de la Neamţ*, ediţie îngrijită de Diacon Prof. Ioan Ivan, după manuscrisul nr. 154 din Biblioteca Mănăstirii Neamţ, p. XIII.

[53] A fost subliniată seriozitatea duhovnicească a viitorului stareț Paisie chiar înainte de a intra la studii, înțelegând „esența vieții creștine" ca rezidând în „virtutea iubirii", manifestată, de pildă, în nejudecarea aproapelui. Cf. Mitropolitul Serafim [Joantă], *Isihasmul, tradiție și cultură românească*, traducere Iuliana Iordănescu, Ed. Anastasia, București, 1994, p. 132.

cât mai curând, şi în plan secund, dar nu neimportant, greutatea acomodării sale cu un sistem faţă de care nu rezona sufleteşte[54].

Când s-a afirmat despre Cuviosul Paisie că „a lăsat şcoala latină pentru o mănăstire grecească"[55], nu a însemnat nici pe departe că el a dispreţuit cunoştinţele. Duhul arzător pentru începerea unei vieţi monahale l-ar fi făcut să lase chiar şi o „şcoală grecească" pentru o mănăstire. Că el a simţit necesitatea studiilor, din considerente practice, inclusiv pentru călugări, se vede din aceea că, pentru a avea buni cunoscători de limba greacă în opera de traducere a textelor patristice, i-a trimis pe doi ucenici, unul român (Gherontie) şi unul slav (Dorotei), să înveţe la Academia Duhovnicească din Bucureşti (şi aceasta cu influenţe ale şcolilor apusene, de fapt singurele paradigme viabile ale epocii), pe care i-a susţinut material şi duhovniceşte, îndemnându-i şi rugându-se, le scrie el, pentru „bună sporire la învăţăturile pe care aţi primit a le deprinde pentru folosul de obşte"[56]. Iar că abandonarea studiilor după primul ciclu a constituit mai târziu o greutate pentru Paisie traducătorul de texte patristice este un fapt mărturisit de el însuşi, chiar dacă nu îşi manifestă explicit un regret faţă de gestul său de tinereţe: „Traducătorul de cărţi trebuie să fie întru toate învăţat şi nu numai în toată învăţătura gramaticală şi în ortografie (...), ci încă şi în cele mai înalte învăţături: poetică, retorică şi filozofie, încă şi de însăşi teologie, nu numai cu degetul să o fi atins. Eu însă, deşi în tinereţea mea patru ani m-am aflat la şcolile din Kiev, dar numai cu învăţătura gramaticală a limbii latine am fost în parte deprins, neîngăduindu-se celor ce doreau călugăria să se atingă de înaltele învăţături"[57]. De remarcat aici şi smerenia lui Paisie, pentru care continuarea studiilor la un nivel superior ar fi în contradicţie cu caracterul de pocăinţă şi smerenie al cinului monahal. Totodată se împlinea cuvântul pe care i-l dăduse arhimandritul

---

[54] O prezentare a caracterului hibrid al învăţământului kievean oferă Nina Kauchtschischwili, „Tradizione religiosa e sollecitazione illuministe nella cultura russa del settecento" în volumul colectiv *Paisij, Lo starec*, Atti del III Convegno ecumenico internazionale di spiritualità russa „Paisij Veličkovskij e il suo movimente spirituale", Bose, 20-23 settembre, 1995, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, p. 27-43.

[55] Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 160.

[56] Cuviosul Paisie Velicikovski, „Răspuns pentru nemâncarea de carne către părinţii Dorotei şi Gherontie, ucenicii săi, care se află în Bucureşti, trimişi de sfinţia sa la şcoală pentru învăţătura limbii elineşti", în *Cuvinte despre ascultare publicate de ucenicii cuviosului Paisie Stareţul la Mănăstirea Neamţu în anul 1817*, diortosite de Virgil Cândea, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 225-229, aici, p. 229. Scrisoare reprodusă şi în Sfântul Paisie de la Neamţ, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. II, publicate după traduceri vechi revăzute, cu note şi comentarii de Valentina Pelin, Editura „Tipografia Centrală", 1999 p. 186-189.

[57] Sfântul Paisie de la Neamţ, *Cuvinte şi scrisori duhovniceşti*, vol. I, selectate şi traduse în limba română de Valentina Pelin, Editura „Tipografia Centrală", 1998, p. 49. Fragment din scrisoarea adresată părintelui Teodosie (în 1782), despre munca de traducere în Mănăstirea Dragomirna.

(viitorul episcop de Sankt Petersburg) Silvestru Kuleabţ că folosul acestei învăţături „din afară” nu este încă resimţit „fiindcă – îi spune el lui Petru – n-ai ajuns încă la învăţătura mai înaltă din clasele superioare, dar cu timpul ajungând acolo şi cunoscând iarăşi lucrul ei, vei înţelege marele folos şi atunci vei slăvi pe Dumnezeu, tămăduindu-te de neştiinţa în care te afli acum”[58]. Dar, dacă la Kiev, Paisie era obligat să deprindă știința gramaticii pe texte ale autorilor păgâni, unde se făceau referiri și la „renumiții zei și zeițe ale elinilor” și la „basmele Pythiei”[59], discipolii săi, care formau o adevărată școală de traducători români și slavi[60], își exersau și aprofundau cunoștințele lexicale și gramaticale ale limbilor străine pe texte ale Părinților, dobândind, așa cum nutrea studentul Petru la Academie, „un îndoit folos, împletind înțelegerea duhovnicească cu învățătura din afară [clasică]”[61].

Petru/Paisie nu era singurul din colegiul kievean animat de dorinţa după monahism. Dimitrie, din aceeași localitate și colegul său de școală, și-a propus și el să se facă monah. Deși îi promisese lui Petru/Paisie că după ce va rezolva câteva lucruri îl va urma, Dimitrie nu va ajunge niciodată în mănăstire, ci va deveni preot în localitatea natală a amândurora (Poltava), dar va rămâne totdeauna nostalgic după viața monahală, ceea ce și explică de ce Paisie îi trimite o scrisoare nu despre problemele pastorale specifice preotului de mir, ci despre ascultarea în monahism și despre cele trei căi ale vieții monahale[62]. Petru/Paisie, împreună cu alţi tineri colegi, avea periodic întâlniri duhovniceşti înainte de slujbele de seară din ajunul duminicilor şi sărbătorilor, ţinute într-un loc liniştit din Mănăstirea Bratski (a frăţiei) din Kiev, care adăpostea şi Academia Duhovnicească, ţelul lor fiind un monahism radical-ascetic, fără compromisuri, sub ascultarea aceluiaşi povăţuitor. Mai mult decât un simplu entuziasm tineresc, această direcţie „spontan evanghelică

---

[58] *Autobiografia*, p. 109.

[59] *Ibidem*, p. 107.

[60] Despre activitatea de traducere în comunitățile paisiene, la N.A. Ursu, „Școala de traducători români din obștea Stareţului Paisie de la Mănăstirile Dragomirna, Secu şi Neamţ”, în *Românii în reînnoirea isihastă*, studii închinate Cuviosului Paisie de la Neamţ la bicentenarul săvârșirii sale, 15 noiembrie 1994, publicate cu binecuvântarea I.P.S. Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, sub îngrijirea lui Virgil Cândea, Ed. Trinitas, Iași, 1997, p. 39-82. De remarcat, în acest context, bunele cunoștințe de greacă și de latină ale monahilor români, care au corectat gramatical și lexical traducerile patristice slave în conformitate cu originalele grecești, aflate încă în manuscrise, cu două-trei decenii înainte de tipărire. În acest sens, a se vedea Dr. Valentina Pelin, „Contribuția cărturarilor români la traducerile Școlii paisiene”, în *Românii în reînnoirea isihastă*, p. 83-120.

[61] „Autobiografia”, p. 107.

[62] Sfântul Paisie de la Neamț, *Cuvinte și scrisori duhovnicești*, vol. II, p. 106-123. Paisie i-a păstrat o sinceră prețuire lui Dimitrie, ceea ce se vede, printre altele, din tonul textului scrisorii (cu multe mărturisiri biografice), și din formula adresatorie: „următorului faptelor lui Avraam și lucrătorului celui osârdnic al poruncilor lui Dumnezeu, preascumpului meu prieten, domnului părinte Dimitrie preotul”.

şi patristică"[63] de delimitare, într-un fel şi critic, faţă de decadenţa spirituală a nu puţini monahi din acele vremuri, arată un precoce discernământ al lui Petru şi al confraţilor lui, alimentat nu doar de contactul cu monahismul kievean inspirator[64] (dar, în acelaşi timp, şi furnizor de exemple mai puţin fericite, care să le întărească opţiunea exigentă), ci şi de lecturile susţinute. Nu credem că exagerăm dacă am citi aici şi o anumită lucrare proniatoare divină, care a văzut sinceritatea şi devoţiunea totală a lui Petru, şi şi-a pregătit în el pe viitorul înnoitor al monahismului, lucru imposibil cu o persoană ezitantă duhovniceşte, cu orientări diferite faţă de linia tradiţională, ascetică şi mistică, a viețuirii monahale.

Ar fi greșit să vedem o anumită aversiune a Cuviosului Paisie de la Neamț față de Apusul Catolic ca având rădăcinile în timpul studiilor sale la Academia Duhovnicească din Kiev. Mai corect este să luăm în calcul unele evenimente din biografia sa posterioară episodului de la Kiev, cum ar fi închiderea Mănăstirii „Sfântul Nicolae" din Medvedovski la doar câteva luni după tunderea sa ca rasofor (1741), pentru că monahii de aici au refuzat să treacă la „uniație"[65], părăsirea Dragomirnei după ocuparea Bucovinei de către Austria catolică (1775), propaganda uniată susținută în rândul popoarelor ortodoxe din statele catolice, efect pe care l-a resimțit în timpul șederii în obștile monahale moldovene, toate determinându-i o atitudine intransigentă, radicală, față de romano-catolicism sau uniatism, ceea ce s-a văzut în aplicarea cu acrivie a hotărârii sinodului patriarhilor din 1775 privind (re)botezarea celor eterodocși[66].

O paralelă interesantă a fost făcută între Paisie și un alt coleg ucrainean, Grigorie Skovoroda (1722-1794) (a se vedea *fig*. 4), ambii părăsind studiile teologice de la Kiev cu o motivație oarecum similară, ca distanțare față de caracterul arid al studiilor și pentru a se consacra unei vieți superioare[67]. Paisie a ales însă reîntoar-

---

[63] *Autobiografia*, nota 22, p. 98.

[64] La schitul Kitaev, Petru remarcă cu bucurie „capete cărunte şi feţele palide, galbene şi supte de post şi înfrânare ale sfinţilor părinţi de acolo", „liniştea şi tihna în care trăiau împreună acei sfinţi părinţi, evlavia şi tăcerea, blândeţea şi smerenia lor". Cf. *Ibidem*, p. 99, p.100.

[65] *Autobiografia*, p. 146.

[66] Problematica este schițată (cu promisiunea unei reveniri în detaliu) în studiul introductiv la traducerea corespondenței dintre Paisie și ieromonahul grec Dorotheos Vulismas, în efortul de completare a corpusului scrisorilor paisiene intreprins de Arhid. prof. dr. Ioan I. Ică jr, „Despre Mirungere şi Botez în Moldova anului 1785. Stareţul Paisie Velicikovski în dialog epistolar cu eruditul ieromonah Dorotheos Vulismas", în *Revista Teologică*, nr. 4 (2011), p. 58-75.

[67] A.-E.N. Tachiaos, „Paisij Velickovskij and Grigorij Savvic Skovoroda: Two Unconventional Reactions to Kievan Theology", în G. Broggi-Bercoff, M. Capaldo, J. Jerkov Capaldo (edd.), *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti*, Roma 1990, p. 613-621, citat în *Autobiografia*, nota 32, p. 109. Skovoroda a studiat la Kiev între 1738 și 1750, cu o pauză între 1742-1744, unde i-a descoperit pentru prima dată pe marii filozofi occidentali moderni, precum Descartes,

cerea la Părinți și la Tradiție, în timp ce Skovoroda a optat pentru o căutare filozofică și religioasă precreștină, deschizând calea filozofiei religioase ruse[68]. Dacă Paisie a plecat de la Academie pentru că „fugea de lume", Skovoroda a fost văzut ca tipul lui *homo ludens:* nu fuge de lume, ci participă la jocul lumii. S-a spus despre ei că sunt exponenții a două stiluri diferite: lui Skovoroda, primul filozof rus și ucrainean original, îi este specific stilul baroc, în timp ce Paisie intră în cadrul așa-numitului stil bizantin: prin viața sa, prin opera sa și viziunea în general asupra lumii, el vede peste tot ordine și armonie, spre deosebire de baroc, pentru care existența este haotică[69]. Însă, deși sunt paradigme ale viziunilor diferite privind viața și lumea, ambii au avut o influență esențială pentru cultura și filozofia rusă și ucraineană (și română, pentru Paisie). Direct sau prin ucenici (în Rusia, mai ales cei de la Optina), Paisie a influențat un număr mare de filozofi și scriitori (precum Gogol, Žukovskij, Kireevskij, Dostoievski, Leontiev, Soloviov), care au dezvoltat o sinteză între cultura seculară și spiritualitatea ortodoxă. Grigori Skovoroda a influențat și el persoane importante precum Lev Tolstoi sau Vl. Vernadski, contribuind și la dezvoltarea poeziei ucrainene[70].

Într-o altă comparație, de data aceasta cu un sfânt contemporan, Tihon din Zadonsk (1724-1782), Paisie a fost văzut ca trăind „în trecut, în tradiţii şi în Tradiţie"[71]. Într-un anume fel, raportat la atmosfera anilor săi, lui Paisie i-ar fi șezut mai bine în veacul al patrusprezecelea, însă prezența și activitatea lui în această perioadă istorică a fost una cu adevărat proniatoare. El nu s-a întors la tradiția Părinților, ca semn al unui istorism ori paseism dulceag, repliant, ci cu conștința că doar de acolo provine salvarea monahismului și a creștinismului, în general.

Teologia ortodoxă contemporană. Provocări și atitudine

Odată începută viața monahală, Paisie nu s-a mai interesat în mod direct sau programatic de teologie, în sensul ei de teologie academică. Dar vasta lui

---

Leibnitz, Spinoza, Wolf, Diderot, Voltaire, Montesquieu și Rousseau. În 1760 va refuza propunerea de hirotonire întru preot, și va polemiza dur cu autoritățile eclesiatice ale vremii, denunțând, ca oarecând Petru/Paisie, „fariseismul clerical" și „mascarada monahală". Deși nu a vrut să se asocieze unei „teologii de școală" (cu toate că a predat un timp teologia morală), filozofia sa rămâne marcată de un acut simț religios. A se vedea, de pildă, Kaluzny Antoine Eugène, *La philosophie du cœur de Grégoire Skovoroda,* Fides, 1983, 130 p., fragmente selectate fiind disponibile și la adresa http://lettresukrainiennes.blogspot.ro/2011/08/blog-post_7553.html (pagină accesată la 17.11.2015).

[68] O prezentare sinteză la Tomáš Špidlík, *Spiritualitatea Răsăritului creştin. IV. Omul și destinul său în filozofia religioasă rusă*, traducere Maria Cornelia Ică jr, studiu introductiv și postfață: diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002.

[69] Andrei N. Okara, „Paisie Velikicovski și Grigorie Skovoroda" în *Paisij, Lo starec*, p. 122.

[70] *Ibidem*, p. 125-126.

[71] Georges Florovsky, *op. cit.*, p. 160.

activitate traductorială a însemnat mai mult decât regenerarea în duh patristic a monahismului: ea a însemnat o anunțare *avant-la-lettre* a exigențelor care vor fi expres cerute pentru o teologie ortodoxă vie. Din acest motiv, recuperarea surselor patristice de către Paisie a însemnat nu doar propunerea unor noi căi în viața monahală (de fapt, revenirea la cele vechi, autentice), ci și descoperirea unor noi orizonturi în teologie, motiv pentru care a şi fost numit „profetul şi clarvăzătorul lucrurilor care vor veni”[72].

Simțit ca necesitate de către un Petru/Paisie la începutul veacului al XVIII-lea, recursul la izvoarele Tradiției va reprezenta pentru răsăriteni un deziderat constant, din păcate dificil de realizat în condițiile istorice vitrege prin care au trecut popoarele ortodoxe (turcocrația şi comunismul), dar proclamat ca program pentru teologia ortodoxă din secolul al XX-lea și de după el, la Congresul Internațional al Facultăților Ortodoxe (Atena, 1936)[73], mai ales prin vocea părintelui George Florovsky. În același an, Vladimir Lossky își anunțase și el metodologia sa teologică „neopatristică”, înțeleasă în sensul unei reveniri nu atât la litera, cât la „spiritul” Părinților, ca răspuns prompt la „filozofia religioasă”, pentru care Tradiția Părinților nu mai reprezenta „un organism viu, automărturia internă a adevărului”, ci „un material mort, inert, revolut, imperfect, simplă bază pentru dezvoltări și speculații ulterioare”[74]. În România, aceluiași program s-a raliat părintele profesor Dumitru Stăniloae, care, prin operele sale capitale (acoperind cele trei direcții majore: dogmă, mistică, liturghie), a creat o „sinteză neopatristică”, într-o depășire a scolasticii în dublu sens: „intelectualismul abstract” este înlocuit cu „criteriul experienței mistice de tip isihast”, iar „individualismului modern” i se opune „personalismul comunitar ca model al comuniunii trinitare”, comuniune care, doar „implicită în dogme”, „se realizează concret în dubla experiență a coborârii lui Dumnezeu şi a urcuşului personal-mistic şi comunitar-liturgic al credinciosului și Bisericii spre Împărăția Sfintei Treimi”[75]. În spațiul sârb, promotorul acestei

---

[72] *Ibidem*, p. 161.

[73] Teza a treia a lucrărilor congresului, discutată în ziua de 30 noiembrie 1936, s-a axat pe stabilirea „înrâuririlor exterioare (romano-catolice, protestante și filozofice) asupra teologiei ortodoxe după căderea Constantinopolului”, referate prezentând Arhiepiscopul Hrisostom al Atenei, prof. Constantin Dyovouniotis de la Universitatea din Atena, și prof. George Florovsky. Întregul dosar rezumativ al lucrărilor, în *Candela,* revistă teologică și bisericească, Cernăuți, anul XLVII, nr. 1-2 (1936), p. 205-314.

[74] Diac. Ioan I. Ică jr, „Sensul exemplar al unei vieți și opere: lupta pentru teologie”, studiu introductiv la Vladimir Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, în românește de Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. XIII-LII.

[75] Diacon Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, Ed. Deisis/Stavropoleos, 2008, p. 43. Autorul insistă asupra necesității receptării acestei moșteniri și a transmiterii în școlile teologice a acestui sistem de teologhisire ca una din prioritățile

renașteri patristice a fost Sfântul Iustin Popovici, a cărui *Dogmatică* se fundamentează profund pe părinți greci și bizantini, dogmele nemaifiind „tratate doctrinalist, abstract, ca un sistem speculativ", așa cum se întâmpla în timpul secularei „captivități occidentale" a teologiei ortodoxe, cum a fost numită perioada de după secolul al XV-lea, ci „într-o înțelegere autentic patristică și duhovnicească, ca jaloane și expresii ale experienței spirituale și ascetice a Bisericii"[76].

Apelul programatic al părintelui George Florovsky a fost rezumat în orizontul a trei deschideri interpretative semnificative: „interpretările teologice moderne ale dogmelor, cerute de istoricitatea inerent constitutivă a demersului teologic, trebuie întreprinse în raport de maximă *congenialitate* posibilă cu spiritul patristic, întru care acestea să exprime cât mai plenar *sobornicitatea* Bisericii, prin reintegrarea activă la nivelul conștiinței teologice a structurilor categoriale specifice *elenismului patristic*"[77]. Din nefericire, exigențele impuse de asumarea responsabilă a acestui program teologic florovskian au făcut ca, în afară de puținele exemple pozitive, precum cele amintite mai sus, mișcarea „neopatristică" să nu aibă rodirea care s-ar fi cuvenit în rândul teologiei ortodoxe „de masă". De multe ori programul s-a redus la un simplu slogan, sursele Tradiției fiind doar „invocate și citate decorativ sau autoritar într-un discurs prefabricat"[78], fără o asimilare a lor fidelă și creativă în același timp, semn al convingerii că Părinții ne transmit ceva acum și aici, și că vorbirea cu și despre Dumnezeu nu se epuizează în repetitisme sterile. Dacă Paisie ne-a lăsat *Filocalia*, a făcut-o pentru a o cunoaște și a ne inspira din ea, în teologia academică și în viața particulară, pentru a depăși, în condițiile favorabile de acum, dihotomia dintre „pietate și școală" de care a fost acuzat învățământul kievean. Ceea ce era scuzabil și explicabil contextual în acea vreme devine responsabilitate stringentă și provocatoare astăzi.

---

stringente ale momentului actual al Bisericii (cf. *Ibidem*, p. 44). A se vedea și Adrian Marinescu, „Criteriile și fundamentele patristice ale Teologiei, elemente structurale ale Teologiei ortodoxe dintotdeauna și premize ale rezolvării problematicii teologice de astăzi. Studiu de caz: Gândirea (perspectiva teologică), metoda, contribuția teologico-liturgică și receptarea Părinților la Păr. D. Stăniloae (I)", în *Studii Teologice*, 9 (2013), nr. 2, p. 263-239.

[76] Pr. Prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr, „Părintele Iustin Popovici: lupta cu Protagoras sau criteriologia filozofiei ortodoxe a Adevărului", la Sfântul Iustin Popovici, *Omul și Dumnezeul-om. Abisurile și culmile filozofiei*, studiu introductiv și traducere: Pr. Prof. Ioan Ică și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Sophia-Cartea Ortodoxă, București, 2010, p. 9. Sfântul Iustin este și autorul monumentalului proiect de prezentare în sârbește a *Vieților Sfinților*, văzute ca nimic altceva decât o vie „dogmatică experimentală", „pedagogia" și „enciclopedia" prin excelență a „Ortodoxiei" (cf. *Ibidem*, p. 13).

[77] Ioan I. Ică jr, „Patristica și teologia modernă. Semnificația și actualitatea unui program teologic (G. Florovsky)", în *Mitropolia Ardealului*, 27 (1982), nr. 10-12, p. 709.

[78] Pr. Prof. Ioan Ică și diac. Ioan I Ică jr, „Înnoirea în teologia ortodoxă contemporană: sens, probleme, dimensiuni", la Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienței ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, introducere și traducere de pr. prof. dr. Ioan Ică, Ed. Deisis, Sibiu, 1999, p. 8.

Un exemplu simptomatic al raportării defectuoase a unor teologi la tradiția Părinților, datorată, pe de o parte, sechelelor rațional-pietiste ale influențelor intelectuale și spirituale ale teologiei occidentale, iar, pe de altă parte, lipsei unui duh ascetic al vieții teologilor, pe care să se grefeze în chip firesc gândirea Părinților, l-a reprezentat disputa din a doua jumătate a secolului trecut, în spațiul grecesc, între teologia academică și monahismul atonit filocalic. Față de insuficientul recurs al teologiei din Tesalonic, reprezentată de un Panayotis Trembelas, la „spiritul și metoda teologhisirii patristice", Athosul, prin monahul Teoclit Dionisiatul, reprezenta continuarea fidelă, „atât în litera, cât mai ales în spiritul și metoda ei" al Predaniei venerabile, duhovnicești, filocalice și patristice „a Bisericii răsăritene în integralitatea experiențelor ei spirituale și intelectuale". *Expunerea* comunității aghiorite, punct final al disputei, a fost asemănată „tomos-ului aghioritic" care îl apăra pe Grigorie Palama în veacul al XIV-lea, și reprezintă radiografia teologiei ortodoxe „aflată în plin proces de reasimilare nu numai a surselor ei patristice în al cărei miez viu de duh și flacără se află spiritualitatea filocalică, ci, în primul rând, a spiritului patristic menținut viu în predania acestei Tradiții duhovnicești"[79]. Un alt exemplu al neînțelegerii Părinților îl reprezintă felul în care un teolog de talia lui Christos Yannaras îl citează deformat și îl acuză nefondat de „alienare" a etosului ortodox pe Cuviosul Nicodim Aghioritul, fapt sancționat prompt de aceeași comunitate aghiorită[80]. Cuviosul Paisie de la Neamț reprezintă, și în acest caz, exemplul fericit al intrării în „duhul" Părinților, pentru el apelul la tradiția patristică neavând la bază o dorință de acumulare informativă teologică[81] sau o necesitate de argumentare, prin greutatea opiniilor Părinților, a propriilor lui teo-

---

[79] Diac. Ioan I. Ică jr, „Postfață. Între Athos și Atena: note pe marginea unei dispute" la Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos – între cer și pământ. I. Monahismul Sfântului Munte. II. Teologia rugăciunii minții*, ediția a II-a, traducere pr. prof. Ioan Ică sr, prezentare și postfață diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2015, p. 443-478. S-a subliniat aici poziția echilibrată a reorientării neopatristice a teologiei ortodoxe românești, prin invocarea în „Expunere" a „venerabilului profesor ortodox de dogmatică" pr. Dumitru Stăniloae. Cf. *Ibidem*, p. 462-463 (în textul comunității athonite, referirea poate fi reperată la § 5, p. 470).

[80] Poziția lui Yannaras și reacția athonită, în una din anexele la lucrarea P. Elia Citerio, *Nicodim Aghitoritul. Personalitatea – opera – învățătura ascetică și mistică*, cu traducerea Vieții sale și a Prologurilor la scrierile duhovnicești, traducere de Maria Cornelia și diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 462-476. Contemporan cu Cuviosul Paisie, și, la un moment dat, dornic a se așeza sub povața acestuia, Cuviosul Nicodim a fost animat de aceeași reîntoarcere la Tradiția Părinților, pe care i-a readus în actualitate prin prolifica sa activitate.

[81] După Nichifor Crainic, esența paisianismului este „eminamente mistică", putându-se „rezuma în două cuvinte: *studiu* și *contemplație*. Studiu nu în înțelesul de simplă satisfacție a curiozității teologice, fie ea oricât de legitimă, ci de adâncă pregărire a intelectului pentru contemplație". A se vedea Nichifor Crainic, *Cursurile de mistică. I. Teologia mistică II. Mistică germană*, studiu introductiv și ediție de Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2010, p. 308.

rii, ci reprezentând imboldul referențial și motivațional-inspirațional al unei vieți duhovnicești pe care o dorea cât mai autentică. Este cât se poate de limpede că o asimilare corectă și vie a Părinților cere o afinitate în duh, vizibilă în similitudini de viață între ofertantul sfânt și receptacolul uman. Unul din biografii Cuviosului Paisie, Mitrofan Schimonahul, afirma despre acesta că „dacă cineva l-ar asemăna cu de-Dumnezeu-purtătorii noștri Părinți din vechime n-ar greși într-adevăr: căci nu-i lipsea niciunul din darurile lor”[82].

Pentru a cita totuși și un exemplu pozitiv din spațiul elen, este de amintit în acest context numele și opera distinsului teolog Panayotis Nellas, implicat activ în viața Bisericii în diversele ei aspecte (inclusiv, sau mai ales, în zona ei liturgică), exponent al unei înțelegeri și raportări corecte la moștenirea Părinților, în definirea unei teologii neopatristice actuale, „nici conservatoare, nici liberale”, el evoluând „cu grație și siguranță dincolo de orice extreme, între plaga mortală a academismului universitar raționalist și diversiunea sentimental-voluntaristă a pietismului sau eticismului”[83].

Un pericol poate fi sesizat însă nu numai în detașarea Părinților din contextul lor istoric și eclezial și folosirea pentru reflectarea asupra unor dogme deja formulate, ci și în proclamarea uneori cu tendință de exclusivitate a teologiei „neopatristice”. Se poate ajunge, astfel, la o ignorare a teologiei biblice (deși Părinții pe Scriptură și-au întemeiat operele), care să rămână doar pe o poziție de furnizoare de material pentru uzul teologiei sistematice, ceea ce conduce la implicații severe, similare erorilor protestante (un recurs excesiv la „Iisus”-ul istoric, ca revers la „Hristos”-ul din ce în ce mai metafizic al dogmei)[84]. În acest context, asumarea rădăcinilor biblice ale teologiei reprezintă o necesitate la fel de stringentă precum cea semnalată în urmă cu aproximativ un veac la Atena. Față de o copiere a metodelor exegetice apusene, aproape singurele la care se avea, de altfel, acces în timpul lui Paisie, la cursurile superioare de teologie din Kiev, exegeza duhovnicească a Scripturii, în sensul Părinților, a fost readusă în prim plan de unii reprezentați ai școlilor

---

[82] „Viața Cuviosului stareț Paisie scrisă de Mitrofan schimonahul”, traducere de diac. Ioan I. Ică jr, în *Autobiografia şi Vieţile unui stareţ urmate de Aşezăminte şi alte texte*, p. 282.

[83] Diacon Ioan I. Ică jr, „«Îndumnezeirea» omului, P. Nellas și conflictul antropologiilor”, la Panayotis Nellas, *Omul – animal îndumnezeit. Perspective pentru o antropologie ortodoxă*, ediția a III-a, studiu introductiv și traducere: diacon Ioan Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2002, p. 30. Unul dintre cei mai tineri membri ai celebrei frății „Zoi”, în același timp și absolvent al Facultății de Teologie, Nellas s-a implicat activ în restaurarea duhului autentic al ortodoxiei greceşti, ca delimitare față de încercările de „protestantizare” a creştinismului ortodox de către teologia academică.

[84] O analiză lucidă, cu propunerea unei reevaluări a studiilor biblice în sensul unei „dinamici scripturistice a Ortodoxiei”, la diacon Ioan Ică jr, *Canonul Ortodoxiei, I. Canonul Apostolic al primelor secole*, p. 77-80.

de teologie ortodoxă[85], dar care – dacă se va urma felul cum a fost receptată programatica renaștere pastristică – tind din păcate să rămână, și ele, voci singulare care să se piardă în imobilismul facil, timid ori autosuficient al noilor generații de teologi.

În continuarea efortului recuperator, într-o manieră integratoare și echilibrată, a rădăcinilor biblice și patristice ale teologiei, este necesar de reamintit că teologia ortodoxă posedă încă două surse inepuizabile de inspirație și de înnoire, de care sunt private confesiunile apusene: imnografia și iconologia. Multă vreme rămasă la stadiul de simplu accesoriu liturgic, neînțeleasă de credincioși din cauza decalajului dintre limbajul curent și limba bisericească (slavona și greaca veche), imnografia se cere a fi repusă în valoarea ei, ca teologie doxologică, alcătuită sub inspirația Duhului Sfânt lucrător în sfinții imnografi, bazată pe un acut simț al venerației față de Scriptură și Părinți, într-o polifonie teologică dublată de frumusețe prozodică. Dacă un Arie eretic se folosea de texte poetice pentru răspândirea învățăturii sale, teologia ortodoxă contemporană este chemată să nu lase textele imnografice doar pe seama psalților, ci să le readucă în studiul duhovnicesc-academic. De amintit, acum, doar trei mari categorii inspiraționale: imnografia Triodului, operă a școlii studite mai ales, imnografia marilor praznice împărătești, multe dintre compoziții fiind prelucrări ale unor pasaje ale părinților capadocieni, și Canoanele Treimice Duminicale, facere a mitropolitului Mitrofan al Smirnei.

Pe de altă parte, s-a afirmat pe bună dreptate că teologia icoanei ar putea fi una din căile cele mai la îndemână de asimilare corectă a duhului patristic, principala și viabila „procedură a recuperării doctrinei Părinților" care rezidă în „vizualizarea iconică și interpretarea ei în lumina icoanei". Un învățământ teologic care alege „metodologia aniconică a învățământului protestant sau romano-catolic" își pierde o „punte capabilă să traverseze hiatusul instalat între teologia harismatică a Părinților și învățământul științific universitar". Mai mult decât o „trăire" aproape magică a icoanei, „studiul icoanei, al crizelor istoriei ei, deopotrivă proniatoare și zbuciumate, studiile aprofundate de istorie a iconoclasmului, de teologie cristologică, de iconologie liturgică și de cunoaștere teologică a doctrinei canoanelor și a laturii aplicate a dreptarelor pravoslavnice pot reorienta iconic și disciplinele, pot să inunde și să «iconicizeze» omogen întregul corp al învățământului teologic"[86]. Salutară ar fi, de pildă, asimilarea de către teologia academică a modelului de

---

[85] Pe urmele profesorului Sava Agouridis, autor al unei lucrări (*Ermineutica textelor sfinte*, Atena, 1979[1], 2000[2]), alcătuită într-un alt registru decât modelele ermeneutice vechi, inspirate din cele occidentale, Părintele Constantin Coman face începutul și în teologia românească a unei erminii duhovnicești a textului revelat. A se vedea Pr. Conf. Dr. Constantin Coman *Erminia Duhului. Texte fundamentale pentru o ermeneutică duhovnicească*, Ed. Bizantină, București, 2002.

[86] Această apologie a importanței icoanei în învățămâtul teologic la Sorin Dumitrescu, *Noi și icoana (I). 31+1 de iconologii pentru învățarea icoanei*, Ed. Anastasia, 2010, p. 21-33.

exegeză, în cheie profund teologică, pornind de la datele Scripturii, ale Tradiției Părinților și a celei liturgice, a celebrei *Troițe* a Sfântului Cuvios Andrei Rubliov, operă de profunzime a Părintelui Schiarhimandrit Gabriel Bunge[87], sau a frescelor așezămintelor mănăstirești din Oltenia, în „scoliile" Arhimandritului Bartolomeu Valeriu Anania[88]. Această din urmă întreprindere a și fost văzută ca o restituire a unui „capitol nescris (dar pictat!) al teologiei românești care în secolele de înflorire ale Evului Mediu românesc nu a fost atât o teologie a scrisului, cât una a artei: o teologie pictată cu penelul sfințeniei și dalta exegezei în sufletele și trupurile sfinților, sau zugrăvită în culori vii pe icoanele și frescele acelor miracole de frumos care sunt vechile biserici românești"[89].

Biblică și patristică, iconică și doxologică, teologia ortodoxă autentică își caută încă promotori angajanți, animați de fidelitatea față de Tradiție și conectaţi la realitățile prezente cărora sunt chemați să le ofere soluții cu adevărat salvatoare. Exigența în opțiuni de viață, lipsa de compromisuri vizibilă atât de timpuriu la un Petru/Paisie, râvna lui pentru cunoașterea Părinților ca surse inepuizabile de răspunsuri, caracterul puternic ascetic și ancorat liturgic al vieții sale îl proiectează pe Cuviosul Paisie de la Neamț, în criza de modele actuale, ca un reper autentic, permanent viabil, la care orice teolog, dar și orice monah sau creștin, este obligat să facă apel. Fostul elev de la Kiev are puteri inspiratoare și conlucrătoare care pot însufleți, în orice timp istoric, un atât de necesar reviriment patristic, tradus ca mod de viață și de gândire.

---

[87] Gabriel Bunge, *Icoana Sfintei Treimi a cuviosului Andrei Rubliov sau „Celălalt Paraclet"*, ediția a II-a, cuvânt înainte și traducere diac. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 2006.

[88] Valeriu Anania, *Cerurile Oltului. Scoliile Arhimandritului Bartolomeu la imaginile fotografice ale lui Dumitru F. Dumitru*, Ed. Episcopiei Râmnicului și Argeșului, 1990.

[89] Ioan I. Ică jr, „O teologie românească a icoanei", în *Tabor*, revistă de cultură și spiritualitate românească, 5 (2001), nr. 1, p. 53.



Fig. 1. Icoana tuturor sfinților care au studiat la Academia din Kiev

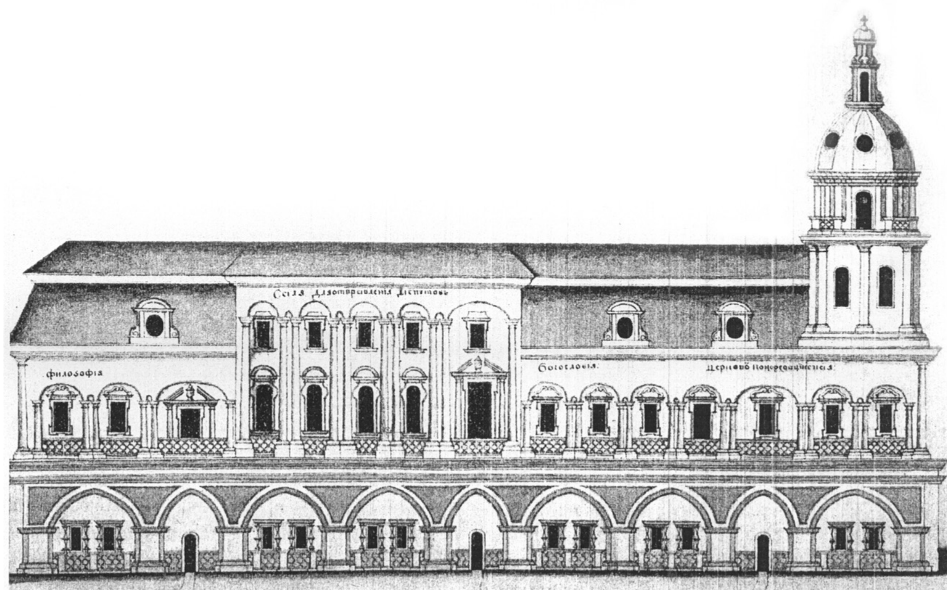


Fig. 2. Clădirea Mazepin a Academiei de la Kiev



Fig. 3. Silvestru Kuleabț, rector al Academiei de la Kiev (1740-1745)



Fig. 4. Grigori Skovoroda (1722-1794)



Fig. 5. Sigiliul Academiei Duhovnicești de la Kiev